



# ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΡΗΤΟΡΙΚΗ ΣΤΗΝ ΚΛΑΣΙΚΗ ΑΘΗΝΑ

Επιμέλεια: Χλόη Μπάλλα

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΡΗΤΗΣ  
ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ  
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ

## ΧΛΟΗ ΜΠΑΛΛΑ

### Ο ΠΛΑΤΩΝ ΚΑΙ Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΓΙΑ ΤΟΝ ΡΗΤΟΡΙΚΟ ΕΜΠΕΙΡΙΣΜΟ\*

ΣΕ ΕΝΑ ΓΝΩΣΤΟ ΧΩΡΙΟ ΑΠΟ ΤΟΥΣ ΣΟΦΙΣΤΙΚΟΥΣ ΕΛΕΓΧΟΥΣ ο Αριστοτέλης συγκρίνει τους δασκάλους της εριστικής με κάποιον που ισχυρίζεται ότι μπορεί να θεραπεύει τον πόνο των ποδιών, αλλά αντί να διδάσκει σωστά την τέχνη του υποδηματοποιού παρουσιάζει στον επίδοξο μαθητή του μια συλλογή από διάφορα είδη παπουτσιών· η συμβολή ενός τέτοιου ανθρώπου θα ήταν χρήσιμη, δεν θα οδηγούσε, ωστόσο, στην τέχνη. Στη συνέχεια ο Αριστοτέλης εξηγεί την ομοιότητα του παραδείγματός του με την περίπτωση της ρητορικής. Όπως ακριβώς στην περίπτωση της τέχνης του υποδηματοποιού, έτσι και «στο θέμα της ρητορικής υπάρχουν πολλά που έχουν ειπωθεί εδώ και καιρό, ενώ στο θέμα της συναγωγής συμπερασμάτων (του συλλογίζεσθαι) δεν θα μπορούσαμε να αναφερθούμε σε τίποτε προγενέστερο, αλλά για καιρό προσεγγίζαμε το ζήτημα μέσα από δοκιμές» (184a10-b4). Το έργο των προδρόμων του, λοιπόν, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, δεν συνιστά τέχνη αλλά προϊόντα της τέχνης: παπούτσια, και όχι την τέχνη τού πώς να τα φτιάχνει κανείς. Η συμβολή του Αριστοτέλη έγκειται στο να προσφέρει τις αρχές βάσει των οποίων μπορούν να παραχθούν τέτοια προϊόντα: κατ' αυτή την έννοια, η ρητορική ως τέχνη είναι επινόηση των φιλοσόφων και όχι των σοφιστών και των ρητόρων του πέμπτου αιώνα.

Μια παρόμοια ιδέα διαμορφώνει τον σκελετό της μελέτης του Thomas Cole για τις *Απαρχές της ρητορικής στην αρχαία Ελλάδα*,

ενός έργου που έχει ασκήσει σημαντική επίδραση στη σχετική βιβλιογραφία.<sup>1</sup> Ο Cole έχει υποστηρίξει ότι οι ονομαζόμενες τέχναι, δηλαδή τα υποτιθέμενα εγχειρίδια ρητορικής του πέμπτου αιώνα, δεν ήταν συστηματικά έργα θεωρίας, αλλά επιδεικτικά κείμενα, παραδείγματα, τις αρχές των οποίων καλούνταν να εσωτερικεύσουν οι μαθητές μέσα από τη μίμηση. Η πρόταση του Cole εναρμονίζεται με την απαξίωση που τόσο ο Αριστοτέλης όσο και πριν από αυτόν ο Πλάτων εκφράζουν για ό,τι εμείς μπορούμε να περιγράψουμε ως *ρητορικό εμπειρισμό*. Ένα πρόβλημα με αυτή την περιγραφή των απαρχών της ρητορικής είναι πως παραβλέπει το ότι η ίδια η έννοια της εμπειρίας είναι θεωρητική κατασκευή, η οποία δεν αντιστοιχεί κατ' ανάγκην στη δραστηριότητα των πρώιμων σοφιστών και ρητόρων· μπορεί μάλιστα και να τη διαστρεβλώνει. Αυτό που περιπλέκει το ζήτημα ακόμη περισσότερο είναι το γεγονός ότι η πρώτη θεωρητική συζήτηση γύρω από την έννοια της εμπειρίας απαντά σε πολεμικά συμφραζόμενα, δηλαδή στην κριτική της ρητορικής από τον Πλάτωνα στον Γοργία. Στόχος μου εδώ είναι να εξετάσω τα ευρύτερα πολιτικά και φιλοσοφικά συμφραζόμενα μέσα στα οποία εκφέρονται τα επιχειρήματα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, και να εξηγήσω με τι τρόπους τα δικά τους συμπεράσματα μπορεί να διαστρεβλώνουν την εντύπωση που εμείς αποκομίζουμε για τους προδρόμους τους στο πεδίο της ρητορικής. Εξαιτίας του πολεμικού της χαρακτήρα, και παρά το γεγονός ότι η κριτική του Πλάτωνα στον Γοργία προηγείται χρονολογικά, θα εστιάσω πρώτα στην πιο θετική συζήτηση του Αριστοτέλη.

Σημείο αναφοράς για το θέμα της μετάβασης από την εμπειρία στην τέχνη είναι οι πρώτες σελίδες από τα *Μετά τα φυσικά* του Αριστοτέλη. Σε αυτό το κείμενο ο Αριστοτέλης διακρίνει ανάμεσα (α) στον εμπειρικό γιατρό, που γνωρίζει πώς να θεραπεύει έναν ασθενή χωρίς ωστόσο να μπορεί να ανάγει τη γνώση του σε θεωρητικές έννοιες, κι έτσι χωρίς να είναι σε θέση να τη διδάξει σε

---

1 Th. Cole, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece* (Βαλτιμόρη/Λονδίνο: Johns Hopkins University Press, 1991).

κάποιον άλλο, και (β) τον γιατρό με την αυστηρή έννοια, ο οποίος πραγματικά κατέχει την τέχνη της ιατρικής. Εδώ ο Αριστοτέλης αξιοποιεί μια παρατήρηση που για πρώτη φορά είχε κάνει ο Πλάτων στον *Γοργία* του, ότι δηλαδή η συσσώρευση της εμπειρίας από μόνη της δεν εξηγεί την τέχνη (*Γοργίας* 465A). Όμως, ενώ ο Πλάτων αξίωνε την ύπαρξη ενός υποδείγματος που θα βρισκόταν έξω από τον κόσμο της εμπειρίας και θα καθοδηγούσε τη δραστηριότητα του τεχνίτη, ο Αριστοτέλης εντοπίζει το σημείο της μετάβασης από την εμπειρία στην τέχνη στην ανάδυση της καθολικής έννοιας μέσα στην ανθρώπινη ψυχή. Το πώς ακριβώς επιτυγχάνεται αυτή η ανάδυση είναι ένα σύνθετο ζήτημα, φαίνεται ωστόσο ότι για τον Αριστοτέλη, όπως ακριβώς και για τον Πλάτωνα, η μετάβαση από την εμπειρία στην τέχνη συνεπάγεται υπέρβαση των ορίων της εμπειρίας. Ποιες είναι οι συνέπειες μιας τέτοιας άποψης για την αξία της ρητορικής; Η αναλογία του Αριστοτέλη με την τέχνη του υποδηματοποιού δείχνει ότι στο μέτρο που οι ρήτορες αποκτούν τις τεχνικές τους όχι με το να προβαίνουν σε αναγωγή σε αφηρημένες έννοιες που βρίσκονται πίσω από την τέχνη της ρητορικής, αλλά με το να μιμούνται τα προϊόντα άλλων ρητόρων, αυτό που ασκούν δεν μπορεί να έχει την αξίωση να ονομάζεται τέχνη.

Η άποψη αυτή μπορεί να εγείρει μια σημαντική ένσταση. Η θεωρητική καταγραφή των αρχών μιας τέχνης δεν είναι κατ' ανάγκην ρητή. Μπορεί κανείς να διδάξει έναν γραμματικό κανόνα είτε με το να τον αναγγέλλει ρητά, είτε με το να παρουσιάζει ένα σύνολο παραδειγμάτων μέσα στα οποία εφαρμόζεται ο κανόνας. Η ταξινόμηση αυτών των παραδειγμάτων προϋποθέτει τη γνώση ενός τέτοιου κανόνα, η οποία βεβαίως, με τη σειρά της, μπορεί να είναι είτε λανθάνουσα, και επομένως υπόρρητη, είτε ρητή. Όποιος γνωρίζει πώς να ακολουθεί έναν κανόνα δεν ενδιαφέρεται κατ' ανάγκην να τον διατυπώνει ρητά. Στην περίπτωση της τέχνης του υποδηματοποιού, ασφαλώς και μπορούμε να διανοηθούμε ότι μπορεί κανείς να μάθει πώς να φτιάχνει παπούτσια όχι με το να ακούει κάποια εξήγηση του πώς φτιάχνει κανείς παπούτσια, αλλά με το να παρακολουθεί προσεκτικά, ξα-

νά και ξανά, και κατ' αυτή την έννοια και συστηματικά, έναν πεπειραμένο υποδηματοποιό που φτιάχνει παπούτσια. Για να επιστρέψουμε στην περίπτωση της ρητορικής, μπορούμε κάλλιστα να φανταστούμε πώς οι καλοί μαθητές των επιδεικτικών λόγων θα ήταν σε θέση να εσωτερικεύουν, κι έτσι να μιμούνται, τις αρχές που βρίσκονται πίσω από τους επιμέρους λόγους, είτε οι λόγοι αυτοί προορίζονται για επιδεικτικοί είτε όχι. Η επιτυχία μιας τέτοιας διαδικασίας επιβεβαιώνεται από την ανάπτυξη της ρητορικής στην κλασική Αθήνα, που ανθίζει κατά τον τέταρτο αιώνα ανεξάρτητα από την προσπάθεια των φιλοσόφων να της προσφέρουν τις θεωρητικές έννοιες που, σύμφωνα με τη δική τους άποψη, θα τη μετατρέψουν σε τέχνη.<sup>2</sup>

Ο Αριστοτέλης φαίνεται να έχει υπ' όψιν του αυτή την ένσταση όταν εξηγεί την αξία που έχει η εμπειρία ως στάδιο που προηγείται της τέχνης, χωρίς κατ' ανάγκην να οδηγεί σε αυτήν, στην περίπτωση της ιατρικής. Σύμφωνα με τα *Μετά τα φυσικά*, ένας άνθρωπος που κατέχει την ιατρική εμπειρία αλλά δεν είναι σε θέση να απομονώνει τις αιτίες που υποδεικνύουν τη συγκεκριμένη θεραπεία είναι σε θέση να θεραπεύει τους ασθενείς του με επιτυχία.<sup>3</sup> Κι ακόμη, η περίπτωση της ιατρικής μάς δείχνει ότι «όσον αφορά την πράξη, η εμπειρία δεν φαίνεται να υστερεί σε σχέση με την τέχνη, και μάλιστα... οι άνθρωποι της εμπειρίας επιτυγχάνουν περισσότερο από αυτούς που έχουν λόγον χωρίς εμπειρία» (981a13-15). Και γι' αυτό ακριβώς οι άνθρωποι τείνουν να μπερδεύουν την εμπειρία με την πραγματική γνώση και την τέχνη (981a1-2). Σε σχέση με αυτή την

2 Για το θέμα αυτό βλ. H. Yunis, «The Constraints of Democracy and the Rise of the Art of Rhetoric», στο D. Boedeker και K. A. Raaflaub, επιμ., *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens* (Cambridge, Mass. και Λονδίνο: Harvard University Press 1998), 223-240.

3 Για τη σχέση εμπειρίας και ορθολογικότητας βλ. M. Frede, «Aristotle's Rationalism», στο M. Frede και G. Striker, επιμ., *Rationality in Greek Thought* (Οξφόρδη: Oxford University Press, 1996), 157-73· P. Gregoric και F. Grfič, «Aristotle's Notion of Experience», *Archives für Geschichte der Philosophie* 88 (2006): 1-30.

παρατήρηση, ο Αριστοτέλης αναφέρεται στον Πώλο, κατά τον οποίο «η εμπειρία οδηγεί στην τέχνη αλλά η απειρία στην τύχη» (981a4-5), επεξηγώντας την ίδια στιγμή τη φράση του με έναν τρόπο που, προοικονομώντας τις γνωσιολογικές παρατηρήσεις που ακολουθούν στο κείμενο, αποκλείει το ότι η τέχνη εξαντλείται στην εμπειρία: «Η επιστήμη και η τέχνη δίνονται στους ανθρώπους μέσω της εμπειρίας» (981a2-3).

Η παραπομπή στον Πώλο, ο οποίος παρουσιάζει ένα παρόμοιο επιχείρημα στην αρχή του πλατωνικού *Γοργία*, αλλά και η αρχή της *Ρητορικής*, όπου μαθαίνουμε ότι οι συνηθισμένοι άνθρωποι αποκτούν τέχνη στη ρητορική ή στη διαλεκτική «είτε τυχαία είτε από εξοικείωση που έχει προκύψει από τη συνήθεια» (1354a6-7), δεν αφήνουν αμφιβολία ότι ο Αριστοτέλης είχε κατά νου την παράλληλη περίπτωση της ρητορικής.<sup>4</sup> Σύμφωνα με αυτό το επιχείρημα, η ρητορική είναι μια δεξιότητα η οποία, όπως ακριβώς η ιατρική, μπορεί να ασκείται με επιτυχία είτε από αυτούς που κατέχουν την τέχνη είτε από αυτούς που έχουν εμπειρία. Στην περίπτωση της σύνταξης λόγων, μπορεί κανείς να σκεφτεί άτομα τα οποία μιλούν καλά, χωρίς ποτέ να έχουν διδαχτεί. Σύμφωνα με τη σύλληψη του Αριστοτέλη, αυτός που έχει τέτοιου είδους δεξιότητα δεν θα μπορέσει να μεταδώσει τη γνώση του στους άλλους, ακριβώς επειδή η δεξιότητά του δεν βασίζεται σε κάποια κατανόηση της καθολικής έννοιας, που είναι αυτό που σηματοδοτεί τη μετάβαση από την εμπειρία στην τέχνη. Και

4 Δεν υπάρχουν ανεξάρτητες μαρτυρίες για τον Πώλο. Ο R. Renahan, «Polus, Plato, and Aristotle», *Classical Quarterly* 45 (1995): 68-72, τάσσεται εναντίον της άποψης ότι όταν ο Αριστοτέλης παραθέτει το κείμενο του Πώλου στα *Μετά τα φυσικά* δεν αντλεί απευθείας από το βιβλίο του Πώλου αλλά βασίζεται στον *Γοργία* του Πλάτωνα. Αυτό δεν αποκλείει την πιθανότητα η σύνδεση ανάμεσα στη ρητορική και την εμπειρία να γίνεται και από τον Πώλο, ιδιαίτερα καθώς ο Πλάτων στον *Φαίδρο* 267B τον περιγράφει ως κάποιον που ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για τη γλωσσική έκφραση. Από την άλλη, ακόμη και αν ο Αριστοτέλης είχε ανεξάρτητη πρόσβαση στο κείμενο του Πώλου και ο ίδιος ο Πώλος δεν είχε τονίσει τη σύνδεση μεταξύ ρητορικής και εμπειρίας, θα ήταν ασφαλώς εξοικειωμένος με τη σχετική συζήτηση στον *Γοργία*.

αυτό εναρμονίζεται με την πρόταση του Αριστοτέλη ότι η ικανότητα να διδάσκει κανείς είναι ό,τι διακρίνει αυτόν που γνωρίζει από εκείνον που απλώς έχει εμπειρία (*Μετά τα φυσικά* 981b8-9). Έχει όμως σημασία να κατανοούμε ότι αυτό το είδος του εμπειρισμού, για τον οποίο ο Αριστοτέλης τρέφει μεγάλη εκτίμηση, δεν είναι αυτό που περιγράψαμε ως εμπειρισμό σε σχέση με την κριτική του στους *Σοφιστικούς ελέγχους*. Η κριτική του Αριστοτέλη εκεί στρεφόταν εναντίον ανθρώπων όπως ο Γοργίας, οι οποίοι προσπαθούσαν να μεταδώσουν την τέχνη τους βάζοντας τους μαθητές τους να αποστηθίζουν λόγους οι οποίοι είχαν ήδη γραφτεί, προφανώς για διδακτικούς σκοπούς. Αυτό που κάνει την περίπτωση ανθρώπων όπως ο Γοργίας προβληματική από τη σκοπιά του Αριστοτέλη είναι το γεγονός ότι, αντί να ασκούν την ικανότητά τους να μιλούν έτσι ώστε να πείθουν (όπως ακριβώς οι εμπειρικοί γιατροί θα ασκούσαν την εμπειρική ιατρική προκειμένου να θεραπεύσουν), παριστάνουν ότι διδάσκουν μια τέχνη. Και ασφαλώς μπορεί κανείς να διανοηθεί ότι, καθώς η διδασκαλία της σύνταξης λόγων ερχόταν όλο και περισσότερο στη μόδα, οι δάσκαλοι της ρητορικής ή οι σοφιστές<sup>5</sup> άρχιζαν να ενδιαφέρονται λιγότερο για την άσκηση και περισσότερο για τη διδασκαλία. Αυτή είναι η διαδικασία που, κατά τη γνώμη μου, έχει υπ' όψιν του ο Αριστοτέλης όταν στα *Μετά τα φυσικά* αναφέρεται, όχι και τόσο κολακευτικά, σε «όσους έχουν λόγον χωρίς εμπειρία».

Αυτή η τελευταία παρατήρηση γίνεται περισσότερο κατανοητή στο φως της κριτικής του Αριστοτέλη στα *Ηθικά Νικομάχεια*. Στο τελευταίο κεφάλαιο αυτού του έργου, ο Αριστοτέλης αντιδιαστέλλει τους σοφιστές, που ισχυρίζονται ότι διδάσκουν την τέχνη της πολιτικής, χωρίς οι ίδιοι να την ασκούν, με τους πολιτικούς, οι οποίοι «θα μπορούσε κανείς να θεωρήσει ότι το κάνουν αυτό το πράγμα πιο πολύ χάρη σε κάποια φυσική επιτηδειότητα

5 Τα προβλήματα του να ορίσουμε τη διαφορά ανάμεσα στο νόημα της σοφιστικής και της ρητορικής εξετάζονται από την G. Striker, «Methods of Sophistry», *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 3-21.

και εμπειρία που έχουν παρά επί τη βάσει μιας διανοητικής διαδικασίας» (HN 1181a1-3, μτφ. Δ. Λυπουρλή, με μικρές τροποποιήσεις). Οι σοφιστές, που ασκούν τους μαθητές τους στη σύνθεση του λόγου, γίνονται στόχος της κριτικής επειδή ισχυρίζονται ότι καθοδηγούν ανθρώπους οι οποίοι επιθυμούν να γίνουν ειδικοί σε πολιτικά θέματα, ενώ την ίδια στιγμή αδυνατούν να καταλάβουν τη σπουδαιότητα της εμπειρίας: «Εν πάση περιπτώσει, η συμβολή της εμπειρίας δεν φαίνεται να είναι μικρή γιατί αλλιώς δεν θα γίνονταν, βέβαια, πολιτικοί μόνο με την καθημερινή εξοικείωση με τα πολιτικά πράγματα· γι' αυτό και αυτοί που θέλουν να μάθουν καλά την πολιτική τέχνη φαίνεται ότι χρειάζονται επιπλέον και την εμπειρία» (1181a10-13). Στη συνέχεια ο Αριστοτέλης αναφέρει ένα παράδειγμα το οποίο κατά τη γνώμη του δείχνει ότι οι σοφιστές είναι ανεπαρκείς δάσκαλοι της πολιτικής και της νομοθεσίας. Αναφέρεται σε δασκάλους που ισχυρίζονται ότι διδάσκουν στους μαθητές τους νομοθεσία με το να τους παροτρύνουν να

συγκεντρών[ουν] τους καλούς —κατά την κοινή αναγνώριση— νόμους· λένε δηλαδή ότι είναι δυνατό να εκλέξει κανείς τους καλύτερους νόμους, λες και η εκλογή δεν απαιτεί δεξιότητα μωαλού, λες και η ικανότητα να κρίνεις σωστά δεν είναι κάτι το πολύ μεγάλο — ακριβώς όμως συμβαίνει με τα θέματα της μουσικής. Γιατί οι έμπειροι σε κάθε επιμέρους τέχνη είναι σε θέση να κρίνουν σωστά τα έργα της συγκεκριμένης τέχνης και να αντιλαμβάνονται με ποια μέσα ή με ποιους τρόπους εκτελείται ένα έργο, όπως επίσης και τι είναι σε αρμονία με τι αντίθετα, οι άπειροι αισθάνονται ευχαριστημένοι αν μπορούν να διαπιστώσουν ότι το έργο πέτυχε ή απέτυχε — όπως ακριβώς στην περίπτωση της ζωγραφικής. Οι νόμοι, τώρα, μοιάζουν να είναι τα «έργα» της πολιτικής τέχνης. Πώς λοιπόν θα μπορούσε κανείς να γίνει από αυτούς ικανός να νομοθετεί, ή πώς θα έκρινε από αυτούς ποιοι είναι οι καλύτεροι;

(1181a17-b2)



Το παράδειγμα της ζωγραφικής περιγράφει την ικανότητα που ακόμη και οι απλοί άνθρωποι μπορεί να έχουν να αναγνωρίζουν τότε ένας ζωγράφος αποτυγχάνει στο να απεικονίσει ένα συγκεκριμένο μοντέλο. Έτσι και ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί αυτό το παράδειγμα για να δείξει πως οι σοφιστές που παροτρύνουν τους μαθητές τους να αποκτήσουν γνώση γύρω από τη νομοθεσία διαβάζοντας τη νομοθεσία άλλων πόλεων δεν είναι σε θέση να προσφέρουν κανένα κριτήριο χάρη στο οποίο να μπορούν να επιλέγουν τι θα είναι συμφέρον για τη δική τους πόλη στην καλύτερη περίπτωση, όπως ακριβώς οι απλοί άνθρωποι που βλέπουν ένα έργο ζωγραφικής, μπορούν να καταλάβουν αν το έργο πέτυχε ή απέτυχε. Όμως αυτή η ικανότητα δεν επαρκεί για κάποιον που επιθυμεί να ειδικευθεί στη νομοθεσία· γιατί αυτός θα πρέπει να κατανοήσει τη βαθύτερη δομή της νομοθεσίας, όπως ακριβώς, σύμφωνα με το επιχείρημα του Αριστοτέλη, ένα έμπειρο αυτί μπορεί να κατανοήσει τη βαθύτερη δομή (δηλαδή την αρμονία) της μουσικής.

Το ενδιαφέρον για αυτού του είδους τη βαθύτερη κατανόηση αντικατοπτρίζεται στο πρόγραμμα του Αριστοτέλη για τη συλλογή των πολιτευμάτων, από τα οποία μας έχει σωθεί μόνο η *Αθηναίων Πολιτεία*. Όσο για τον στόχο της κριτικής του στα *Ηθικά Νικομάχεια*, εύκολα διακρίνει κανείς την αναφορά σε ένα χωρίο από τον λόγο *Περί αντιδόσεως*, όπου ο Ισοκράτης προσπαθεί να υποτιμήσει τους επίδοξους πολιτικούς που, αντί να κατανοούν την αξία που έχει η σύνταξη λόγων με τον τρόπο που καλλιεργείται από τον ίδιο τον Ισοκράτη, περιορίζονται στο να νομοθετούν. Ο Ισοκράτης αντιδρά λέγοντας ότι «όσοι αποφασίσουν να νομοθετήσουν έχουν στη διάθεσή τους ένα σωρό καθιερωμένους νόμους· δεν έχουν καμία ανάγκη να αναζητούν άλλους, αλλά αρκεί να συλλέξουν αυτούς που θεωρούνται καλοί σε άλλα μέρη — και αυτό είναι κάτι που όποιος θέλει μπορεί εύκολα να το κάνει» (*Περί αντιδόσεως* § 83).

Η διαδικασία που προτείνει εδώ ο Ισοκράτης είναι παρόμοια με αυτήν που αποδίδει ο Αριστοτέλης στον Γοργία. Και οι δυο παρουσιάζουν στους μαθητές τους τα προϊόντα της τέχνης, «τα πα-

πούτσια και όχι την τέχνη τού πώς φτιάχνονται τα παπούτσια». Και, ανεξάρτητα από τη δική μας τάση να περιγράψουμε το σφάλμα τους ως εμπειρισμό, κανείς τους, σύμφωνα με την κριτική του Αριστοτέλη στο χωρίο από τα *Ηθικά Νικομάχεια*, δεν διαθέτει εμπειρία. Αυτή η πρόταση γίνεται προβληματική αν λάβουμε υπ' όψιν μας ένα χωρίο από τον *Προτρεπτικό*, στο οποίο ο Αριστοτέλης μοιάζει να στρέφεται εναντίον των επίδοξων μαθητών της νομοθεσίας ακριβώς εξαιτίας του «εμπειρισμού» τους:

όπως, λοιπόν, δεν είναι καλός αρχιτέκτονας όποιος δεν χρησιμοποιοεί τον κανόνα ή οποιοδήποτε άλλο τέτοιο όργανο [προηγούμενως ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι τα όργανα αυτά προέρχονται από τη φύση] αλλά παίρνει το μέτρο του από άλλα κτίρια, έτσι, προφανώς, αν κανείς είτε νομοθετεί για πόλεις είτε διοικεί τα θέματα της πόλης, έχοντας κατά νου και μιμούμενος τη διοίκηση που ασκείται από άλλους άνδρες ή άλλα υπαρκτά πολιτικά καθεστάτα, είτε στη Σπάρτη είτε στην Κρήτη είτε σε οποιαδήποτε άλλη πόλη, δεν είναι καλός νομοθέτης ή σοβαρός πολιτικός· γιατί η μίμηση αυτού που δεν είναι καλό δεν μπορεί να είναι καλή, ούτε η μίμηση αυτού που δεν είναι θείο και σταθερό από τη φύση του μπορεί να είναι αθάνατη και σταθερή.

(B49 Düring)

Αυτό που κάνει ιδιαίτερη εντύπωση είναι ότι στον *Προτρεπτικό*, σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει στα χωρία από τα *Ηθικά Νικομάχεια* και στα *Μετά τα φυσικά* που εξετάσαμε μέχρι στιγμής, ο Αριστοτέλης συνδέει ρητά τη μέθοδο στην οποία επιτίθεται με το να στηρίζεται κανείς στην εμπειρία, όταν ασκεί κριτική σε όσους δεν αντλούν τα εργαλεία τους και δεν οδηγούνται στους πιο ακριβείς υπολογισμούς με βάση τις πρώτες αρχές, αλλά με βάση αρχές του δεύτερου, τρίτου και πολλοστού βαθμού, και στηρίζουν τους συλλογισμούς τους στην εμπειρία. Εν συνεχεία οδηγείται στο συμπέρασμα: «Μόνο ο φιλόσοφος αντιγράφει από αυτό που είναι ακριβές· γιατί αυτό το οποίο κοιτάζει είναι το ίδιο το ακριβές, όχι αντίγραφα» (B48).

Με βάση το τελευταίο χωρίο, μπαίνει κανείς στον πειρασμό να αναπτύξει ένα επιχείρημα σύμφωνο με την εξελικτική υπόθεση και να πει ότι όταν ο Αριστοτέλης έγραψε τον *Προτρεπτικό* εξακολουθούσε να βρίσκεται κάτω από την επιρροή του Πλάτωνα, και ότι στα πρώιμα έργα του ασπάζεται την απαξίωση του Πλάτωνα για την εμπειρία ως αξιόπιστη πηγή γνώσης. Προβαίνοντας όμως σε έναν τέτοιο ισχυρισμό τείνουμε να απομονώνουμε το επιχείρημα του Πλάτωνα από τα συμφραζόμενα μέσα στα οποία αναδύεται, κι έτσι δεν κατορθώνουμε να συνειδητοποιήσουμε σε τι βαθμό το χάσμα μεταξύ εμπειρίας και τέχνης που για πρώτη φορά ανοίγεται από τον Πλάτωνα στον *Γοργία* δεν προορίζεται ως γενική γνωσιολογική θέση, αλλά μάλλον ως μέρος του πλατωνικού οπλοστασίου εναντίον της ρητορικής στο πλαίσιο της Αθηναϊκής Δημοκρατίας.<sup>6</sup> Με βάση τα συμφραζόμενα μέσα στα οποία εκφέρεται αυτή η κριτική, εύκολα μπορούμε να καταλάβουμε γιατί ο Πλάτων δεν θα είχε κανέναν λόγο να αναγνωρίσει στην εμπειρία το θετικό πρόσημο που της αποδίδει ο Αριστοτέλης στην αρχή από τα *Μετά τα φυσικά*. Η κριτική του Πλάτωνα στον *Γοργία* εστιάζει στην ιδέα ότι, ακριβώς επειδή ο εμπειρικός ρήτορας δεν έχει τη γνώση των αρχών που θα έπρεπε να κυβερνά το πεδίο του, περιορίζεται στην κολακεία.<sup>7</sup> Όμως αυτή η κριτική, που προϋποθέτει την αποτυχία του *Γοργία*, νωρίτερα στον ίδιο διάλογο, να παρουσιάσει ένα συνεπές επιχείρημα όσον αφορά την ηθική της ρητορικής, δεν χρειάζεται να ισχύει για την εμπειρική γνώση εν γένει. Όπως δείχνει η παράλληλη περίπτωση της ιατρικής, ο εμπειρικός γιατρός, στο μέτρο που είναι γιατρός, ποτέ δεν θα ενδώσει σε ό,τι κρίνεται λιγότερο επώδυνο από τον ασθενή, αλλά θα προτιμήσει αυτό που, ανεξάρτητα από τον πόνο που μπορεί να το συνοδεύει, θα οδηγήσει στην υγεία. Το ότι ο Πλάτων ποτέ του δεν εξετάζει το παράδειγμα της ιατρικής στο πλαίσιο αυτής της παρατήρησης δεν πρέπει να μας εκπλήσσει, εκτός

6 Για πιο θετικές αποτιμήσεις όσον αφορά την έννοια της εμπειρίας βλ. *Πολιτεία* 484D, 582A, 584E.

7 *Γοργίας* 462D κ.ε.

αν πιστεύουμε ότι η κριτική του στον Γοργία αφορά ένα ζήτημα παρόμοιο με αυτό που εισάγει ο Αριστοτέλης στα *Μετά τα φυσικά*. Η προτεραιότητα του Πλάτωνα στον Γοργία δεν είναι το να απαντήσει στο γνωσιολογικό ερώτημα πώς μπορεί κανείς να αποκτήσει γνώση ή τεχνική επάρκεια σε έναν ορισμένο πρακτικό τομέα (όπως η ρητορική, η ιατρική, ή ακόμη και η μουσική), αλλά να υπονομεύσει την άποψη σύμφωνα με την οποία από μόνη της η εμπειρία καθιστά τους ανθρώπους ειδικούς, ιδιαίτερα σε σχέση με τα πεδία της ρητορικής και της πολιτικής.

Το ότι η κριτική της εμπειρίας στα συμφραζόμενα της ρητορικής δεν νοείται από τον Πλάτωνα ως θέση γύρω από την εμπειρική γνώση εν γένει φαίνεται ακόμη καθαρότερα αν λάβουμε υπ' όψιν μας τη μαρτυρία του Φαίδρου. Αξιοποιώντας την ιατρική αναλογία, ο Σωκράτης εδώ φαντάζεται έναν άνθρωπο ο οποίος γνωρίζει πώς να «αυξάνει ή να μειώνει ... τον πυρετό στα σώματα των ανθρώπων», να «τους προκαλεί εμετό ή κίνηση των εντέρων» και στη βάση αυτής της γνώσης παριστάνει ότι είναι γιατρός, χωρίς, ωστόσο, να έχει την παραμικρή ιδέα για το «σε ποιον πρέπει να εφαρμόζει αυτές τις αγωγές, πότε, και για πόσο» (Φαίδρος 268A-C). Η αντίδραση του Φαίδρου στην καρικατούρα που έχει σχεδιάσει ο Σωκράτης μάς επιτρέπει να δούμε τη σχέση με την κριτική της εμπειρικής ρητορικής. Ο κόσμος, λέει ο Φαίδρος, θα έλεγε ότι «ο άνθρωπος είναι τρελός αν νομίζει ότι είναι γιατρός μόνο και μόνο επειδή διάβασε ένα βιβλίο ή έτυχε να πέσουν στα χέρια του κάποια φαρμακάρια· δεν γνωρίζει τίποτε από την τέχνη». Ο Αριστοτέλης συνεχίζει την παρατήρηση του Πλάτωνα όταν λέει ότι οι άνθρωποι δεν μπορούν να γίνουν γιατροί μελετώντας γραπτά κείμενα,<sup>8</sup> αλλά και όταν στον *Προτρεπτικό* μιλάει για πολιτικούς που πιστεύουν ότι αποκτούν γνώση σε θέματα νομοθεσίας διαβάζοντας τους πραγματικούς νόμους των άλλων πόλεων.

Ωστόσο, ούτε ο Πλάτων ούτε ο Αριστοτέλης δεν θα πουν ότι οι μελλοντικοί γιατροί ή οι μελλοντικοί πολιτικοί δεν θα έπρεπε να

8 Πβ. *Ηθικά Νικομάχεια* 1181b2-3.

μελετούν γραπτά κείμενα. Μάλιστα, ο Σωκράτης λέει για όσους ισχυρίζονται ότι έχουν ιατρική, μουσική ή θεατρική γνώση, μόνο και μόνο επειδή έπεσε στα χέρια τους κάποιο γραπτό κείμενο στο αντίστοιχο πεδίο, ότι κατέχουν τα προκαταρκτικά της αντίστοιχης τέχνης (τα *πρὸ τῆς τέχνης* 269A). Αυτή η παρατήρηση σαφώς εντάσσεται στο κυρίαρχο θέμα του διαλόγου, που είναι η κριτική της γραφής. Προς το τέλος του *Φαίδρου* ο Σωκράτης μιλάει για τη στατική φύση του γραπτού λόγου και συζητάει πώς η σύνθεσή του μπορεί να βρεθεί «όχι μόνο στα χέρια αυτού που τον κατανοεί, αλλά εξίσου και σε όσων καθόλου δεν αρμόζει» (275E). Όσοι δεν τον κατανοούν αδυνατούν να συνειδητοποιήσουν ότι ο γραπτός λόγος δεν είναι παρά υπόμνηση, υποστήριξη της μνήμης όσων ήδη γνωρίζουν για ποιο πράγμα τους μιλάει (275A). Για να εκτιμήσει κανείς το περιεχόμενο του γραπτού κειμένου, πρέπει ήδη να γνωρίζει το θέμα κατά τρόπο που θα του επιτρέψει να εντάξει τις πληροφορίες που περιέχονται σε αυτόν στα οικεία συμφραζόμενά του. Τόσο ο Πλάτων όσο και ο Αριστοτέλης περιγράφουν αυτού του είδους την εξοικείωση ως γνώση της φύσης: ο λόγος του Αριστοτέλη όταν επαινεί τον φιλόσοφο που διαλέγει τα εργαλεία του από τη φύση δεν απέχει πολύ από το γνωστό χωρίο στο οποίο ο Σωκράτης αντιδιαστέλλει στον εμπειρισμό τη μέθοδο που ο Φαίδρος αναγνωρίζει ως ονομαζόμενη μέθοδο του Ιπποκράτη (270B):

Και στις δυο περιπτώσεις πρέπει να διαιρέσουμε τη φύση, στη μια περίπτωση τη φύση του σώματος, στην άλλη περίπτωση τη φύση της ψυχής, αν πρόκειται όχι μόνο μέσα από την τριβή και την εμπειρία αλλά μέσα από την τέχνη, για το μεν σώμα να προκαλέσουμε την υγεία και τη δύναμη μέσα από τα φάρμακα και το φαγητό, για τη δε ψυχή να της προσφέρουμε τις πεποιθηθείς και την αρετή που επιδιώκουμε μέσα από εξηγήσεις και κατάλληλους κανόνες συμπεριφοράς.

Η γνωριμία με τη φύση μάς προστατεύει από το να μιμούμαστε με τρόπο μη κριτικό ό,τι βρίσκουμε γραμμένο σε ένα κείμενο.

Σύμφωνα με το παράδειγμα του Πλάτωνα, ένας πραγματικός γιατρός, σε αντίθεση με έναν απλό άνθρωπο, γνωρίζει πώς να επωφεληθεί από τις πληροφορίες που βρίσκει σε ένα εγχειρίδιο· παραφράζοντας το παράδειγμα του Αριστοτέλη στα *Ηθικά Νικομάχεια* με βάση το υπόβαθρο του *Προτρεπτικού*, αυτός που είναι ειδικός σε θέματα νομοθεσίας (νομοθετικός), σε αντίθεση με τον σοφιστή, γνωρίζει πώς να κερδίσει από το γραπτό κείμενο μόνο αν είναι ήδη εξοικειωμένος με την πραγματική φύση μιας πολιτείας. Διαπιστώνουμε ότι μια σημαντική πλευρά της κριτικής του Πλάτωνα εδώ, και μια πλευρά που συναντάμε και στο χωρίο από τον *Προτρεπτικό* του Αριστοτέλη, είναι η έμφαση που θέτει στον μιμητικό χαρακτήρα του εμπειρισμού. Ο υποτιθέμενος γιατρός που έχει αποκτήσει αποσπασματική γνώση της ιατρικής διαβάζοντας το εγχειρίδιο, ο πολιτικός που νομίζει ότι θα μάθει πώς να νομοθετεί μελετώντας τους θεσμούς των άλλων πολιτειών, και, τέλος, ο ρήτορας που εξετάζει τα «παπούτσια» που του δείχνει ο Γοργίας διαπράττουν το ίδιο σφάλμα: κανείς τους δεν γνωρίζει το θέμα «από πρώτο χέρι» και, κατ' αυτή την έννοια, κανείς τους δεν γνωρίζει ποια είναι η φύση του, δηλαδή, η βαθύτερη αρχή οργάνωσής του, που προφανώς προϋποθέτει την κατανόηση της αιτιακής αλυσίδας που επιτρέπει στη φύση να πραγματοποιεί τον σκοπό της.

Φυσικά μπορεί κανείς να φανταστεί μια κατάσταση κατά την οποία αυτό που διαβάζουμε σε ένα βιβλίο ωθεί στη βαθύτερη μελέτη του αντικειμένου. Όμως ο Πλάτων στους διαλόγους του δεν είναι διατεθειμένος να εξετάσει περισσότερο πώς μπορεί κανείς να περάσει από αυτού του είδους τη συγκεχυμένη εμπειρία από δεύτερο χέρι στην τέχνη. Σε ένα χωρίο από τους *Νόμους* (720D) περιγράφει τη διαδικασία των γιατρών που έχουν μάθει τις τεχνικές τους χάρη στην εμπειρία, που δεν έχουν πραγματική γνώση των αιτιών αλλά αρκούνται στο να μιμούνται τους αφέντες τους, εσωτερικεύοντας δοκιμασμένες συνταγές. Αυτοί οι γιατροί, τους οποίους ο Πλάτων χαρακτηρίζει «δούλους», αντιδιαστέλλονται στους ελεύθερους γιατρούς, που είναι σε θέση να εξηγούν στους ασθενείς την αρχή και τη φύση της ασθένειας, και που επιπλέον

διαθέτουν χρόνο για να συζητήσουν με τον ασθενή και τους φίλους του. Παρόλο που η διάκριση μεταξύ δούλων και ελεύθερων γιατρών προοικονομεί τη διάκριση του Αριστοτέλη μεταξύ εμπειρίας και τέχνης,<sup>9</sup> ο Πλάτων στους *Νόμους* δεν ενδιαφέρεται να εξηγήσει πώς το είδος της ιατρικής που όπως υποστηρίζει ο ίδιος βασίζεται σε μια δουλική, μηχανική, μίμηση επιτυγχάνει στη θεραπεία εξίσου καλά με ό,τι προτείνει το μοντέλο του ελεύθερου γιατρού (η διαφορά τους, σύμφωνα με το κείμενο, έγκειται στο ότι το δεύτερο είδος, σε αντίθεση με το πρώτο, κατορθώνει να πείσει τους ασθενείς). Αλλά ο Πλάτων δεν ενδιαφέρεται για αυτού του είδους το ζήτημα.

Ο τρόπος με τον οποίο συλλαμβάνει την εμπειρία ο Πλάτων, ως διαδικασία που στηρίζεται στη δουλική μίμηση, αναπαράγεται στον *Προτρεπτικό* του Αριστοτέλη. Φαίνεται ωστόσο ότι ο Αριστοτέλης εδώ δεν ενδιαφέρεται να μελετήσει την έννοια της εμπειρίας με τον πιο συστηματικό τρόπο που βρίσκουμε στα μεταγενέστερα κείμενά του. Και παρόλο που χρησιμοποιεί τον όρο *ἐμπειρία* για να περιγράψει το σφάλμα όσων δεν αντλούν τις αρχές τους από τη φύση, χρησιμοποιεί τη διατύπωση *ἐμπειροὶ τῆ φύσει* για να περιγράψει με θετικό τρόπο τους επιτυχημένους γιατρούς και γυμναστές (B46).<sup>10</sup> Παρ' όλα αυτά, όταν σε μεταγενέστερα συμφραζόμενα αναπτύσσει την έννοια της εμπειρίας, αρνείται να χρησιμοποιήσει τον όρο όπως τον χρησιμοποιεί ο Πλάτων στον *Γοργία*, στον *Φαίδρο* ή στους *Νόμους*, παρόλο που ασπάζεται την κριτική του Πλάτωνα για τους ρήτορες που βασίζονται σε έτοιμα γραμμένα κείμενα. Και αυτή είναι η κριτική που συναντάμε τόσο στους

9 Ο αθηναίος Ξένος περιγράφει την αντίδραση του δούλου γιατρού που βλέπει τον ελεύθερο να ασκεί την τέχνη του ως εξής: «Δεν θεραπεύεις τον ασθενή, αλλά τον διδάσκεις. Ο καθένας θα νόμιζε πως ο άνθρωπος αυτός θέλει να γίνει γιατρός, και όχι να ξανάβρει την υγιά του» (*Νόμοι* 857C-E). Πβ. Laks, στον παρόντα τόμο.

10 B46: «... γιατί, όπως όλοι οι ευφυείς γιατροί και οι περισσότεροι γυμναστές συμφωνούν ότι αυτοί που πρόκειται να γίνουν καλοί γιατροί ή γυμναστές πρέπει να έχουν μια γενική γνώση της φύσης, έτσι και οι καλοί νομοθέτες πρέπει να έχουν γενική γνώση της φύσης».

Σοφιστικούς ελέγχους όσο και στα *Ηθικά Νικομάχεια*, και που μας επιτρέπει να σχηματίσουμε την εντύπωση που έχουμε για ό,τι στην αρχή αυτού του κειμένου περιγράψαμε ως «ρητορικό εμπειρισμό». Στα συμφραζόμενα μέσα στα οποία αναδύεται, η κριτική αυτή αφορά τους ρήτορες που αποκτούν την τέχνη τους μελετώντας με μη κριτικό τρόπο τα γραπτά κείμενα άλλων συγγραφέων (η κριτική αυτή εκφράζει και τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη) ή προσαρμόζοντας τους λόγους τους στο γούστο του όχλου (η κριτική αυτή αναπτύσσεται ιδιαίτερα από τον Πλάτωνα στον *Γοργία*)· αφήνει ωστόσο έξω το είδος των ρητόρων που θα ταίριαζαν με την πιο θετική περιγραφή του χωρίου από τα *Μετά τα φυσικά*. Το ότι αυτή η περιγραφή πρακτικά απουσιάζει από την έκθεση του Αριστοτέλη δεν πρέπει να μας εκπλήσσει, αφού προφανώς η κριτική του δεν απευθύνεται σε κάποια αφηρημένη έννοια της ρητορικής, αλλά σε συγκεκριμένα άτομα που επαγγέλλονταν ότι δίδασκαν τους επίδοξους πολιτικούς. Το γεγονός αυτό βεβαίως δεν πρέπει να μας εμποδίζει να εκτιμήσουμε το ότι η ρητορική ως τέχνη αναπτύσσεται ανεξάρτητα και εις πείσμα της κριτικής που δέχεται από τους φιλοσόφους.

Από την άλλη, είναι σημαντικό να συνειδητοποιούμε από ποιες απόψεις η κριτική που τόσο ο Πλάτων όσο και ο Αριστοτέλης αναπτύσσουν εναντίον του ρητορικού εμπειρισμού διαστρεβλώνει τη δική μας κατανόηση των πρώιμων βημάτων της ρητορικής. Πιστεύω ότι η τάση μας να συνδέουμε τη σοφιστική κίνηση με ένα ενδιαφέρον για τη «συγκεκριμένη ανθρώπινη εμπειρία», ή ακόμη με έναν πρακτικό προσανατολισμό, που εκδηλώνεται πιο ξεκάθαρα στις καταγραφές των απαρχών της ρητορικής, είναι, σε σημαντικό βαθμό, αποτέλεσμα φιλοσοφικής προκατάληψης.<sup>11</sup> Μπορούμε να αναζητήσουμε τις απαρχές αυτής της τάσης στην προσπάθεια του Πλάτωνα στον *Γοργία* να αναγάγει τη ρητο-

11 Η διατύπωση προέρχεται από τη J. de Romilly, *The Great Sophists in Periclean Athens* (Οξφόρδη: Oxford University Press, 1992), 9, ελληνική μετάφραση Φ. Κακριδίη, *Οι μεγάλοι Σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή* (Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1994), και παρατίθεται από τον R. A. Wallace, «The Sophists in Athens», στο D. Boedeker και K. A. Raaflaub, επιμ., *Democracy, Empire,*



ρική σε απλή εμπειρία. Η κριτική του Πλάτωνα δεν μπορεί να κατανηθεί παρά μόνο αν δεχτούμε το χάσμα ανάμεσα στην εμπειρία και την τέχνη που ο ίδιος ο Σωκράτης ορίζει στον διάλογο.<sup>12</sup> Όμως αυτό που επιτρέπει τόσο στον Πλάτωνα όσο και στον Αριστοτέλη να εισαγάγουν τη διάκριση είναι η παραδοχή ότι η μετάβαση από την εμπειρία στην τέχνη συνεπάγεται υπέρβαση των ορίων της εμπειρίας, πράγμα που με τη σειρά του προϋποθέτει τη σύλληψη μιας βαθύτερης δομής της πραγματικότητας, η οποία δεν μπορεί να εξηγηθεί επαρκώς παρά μόνο μέσω των πλατωνικών ιδεών και των αριστοτελικών καθόλου. Η μετάβαση από την εμπειρία στην τέχνη συνεπάγεται υπέρβαση. Ακόμη, όσον αφορά τον υποτιθέμενο πρακτικό προσανατολισμό των σοφιστών, μια πιο προσεκτική ματιά στις σχετικές μαρτυρίες δείχνει ότι ίσως η διδασκαλία της τέχνης της πειθούς να μην ήταν πρωταρχικό μέλημα για αυτούς.<sup>13</sup> Η αντίθετη άποψη, που είναι πολύ συνηθισμένη στην παραδοσιακή ιστοριογραφία, αντλεί στήριξη από μεταγενέστερες πηγές, όπως είναι η ιστορία για τις απαρχές της ρητορικής που αφηγείται ο Κικέρων, κατά την οποία υπεύθυνες για την εμφάνιση της ρητορικής ήταν οι πρακτικές ανάγκες των καθεστώτων της Σικελίας ύστερα από την εκθρόνιση των τυράννων (*Brutus* 46). Το πρόβλημα με αυτή τη μαρτυρία είναι ότι ο ίδιος ο Κικέρων αποδίδει την πηγή της στον Αριστοτέλη, ο οποίος, αν το επιχειρήμά μου ευσταθεί, είχε λόγους να προβάλλει τον πρακτικό προσανατολισμό των σοφιστών. Για να κατανοήσουμε αυτούς τους λόγους, είναι σημαντικό να αντιληφθούμε ότι η διάκριση ανάμεσα στην εμπειρία και την τέχνη στην αρχή από τα

---

*and the Arts in Fifth-Century Athens* (Cambridge, Mass. και Λονδίνο: Harvard University Press, 1998), 203-22, 208.

- 12 Πιστεύω ότι η δυσκολία του Πώλου να παρακολουθήσει τον Σωκράτη στο 462C-D είναι δηλωτική του χάσματος που χωρίζει την πλατωνική προσέγγιση από τη συνέχεια μεταξύ εμπειρίας και τέχνης, που θα πρέπει να αποτελούσε κοινή πεποίθηση για την προσωκρατική σκέψη. Πβ. M. J. Schiefsky, *Hippocrates' On Ancient Medicine. Translated with Introduction and Commentary* (Leiden/Βοστώνη: Brill, 2005), 347.
- 13 Βλ. M. Gagarin, «Did the Sophists Aim to Persuade?», *Rhetorica* 19.3 (2001): 275-91.

Μετά τα φυσικά συνιστά μέρος μιας κάπως διαφορετικής συζήτησης, γύρω από το νόημα της σοφίας, το αντικείμενο της οποίας είναι ακριβώς το θέμα της συγκεκριμένης πραγματείας. Ένα σημαντικό τμήμα του επιχειρήματος του Αριστοτέλη αφιερώνεται στο να δείξει ότι τόσο η έμπειρία όσο και η τέχνη υστερούν σε σχέση με τη σοφία, στο μέτρο που και οι δύο αποβλέπουν στην παραγωγή αντίθετα, αυτό που δίνει στη φιλοσοφία μεγαλύτερη αξία από οποιαδήποτε άλλη γνώση είναι ότι είναι η μόνη που δεν την επιδιώκουμε για κάποια εξωτερική χρήση: «Είναι η μόνη που υπάρχει για τον εαυτό της» (μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἔνεκέν ἐστιν: *Μετά τα φυσικά* 982b27-28). Το ότι η φιλοσοφική γνώση δεν έχει χρησιμότητα μπορεί να ακούγεται αποκρουστικό για τον σημερινό αναγνώστη. Η κατάσταση θα ήταν κάπως διαφορετική για το κοινό του Αριστοτέλη, ιδιαίτερα για όσους ασπάζονταν τη νοοτροπία της ελίτ.<sup>14</sup> Η αντίδραση αυτή ανάγεται στον Πλάτωνα και στον τρόπο με τον οποίο απαξιώνει τον πρακτικό προσανατολισμό των αντιπάλων του Σωκράτη στα συμφραζόμενα της Αθηναϊκής Δημοκρατίας. Είναι χαρακτηριστικό ότι η κριτική του Πλάτωνα στρέφεται εναντίον του ενδιαφέροντος αυτών των ανθρώπων για χρηματισμό, εναντίον της προθυμίας τους να συμβιβάζονται με τους χρονικούς περιορισμούς που θέτουν οι συνελεύσεις, και τελικά εναντίον της εξάρτησής τους από την πρόσληψη του κοινού. Ωστόσο δεν έχουμε κανέναν ανεξάρτητο λόγο να πιστεύουμε ότι οι συγγραφείς αυτών των λόγων που εμείς περιγράφουμε ως σοφιστικούς, και τους οποίους συνήθως εκλαμβάνουμε ως προπαιδευτικούς για την τέχνη της ρητορικής, ενδιαφέρονταν να εκπαιδεύουν μαθητές στη ρητορική. Η παρατήρηση αυτή είναι σημαντική, επειδή μας επιτρέπει να καταλάβουμε πώς τα ενδιαφέροντα πολλών από τους συγγραφείς που ταξινομούμε ως σοφιστές ή ρήτορες περιλαμβάνουν θέματα που δεν θα είχαν καμία πρακτική σημασία.<sup>15</sup>

14 Πβ. A. Wilson Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Philosophy. Theoria in Its Cultural Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 230-31.

15 Βλ. R. A. Wallace, «The Sophists in Athens», ό.π. (σημ. 11): «Plato's Soph-

Οι επιφυλάξεις όσον αφορά την εμπειρική έμφαση και τον πρακτικό προσανατολισμό της πρώιμης ρητορικής μάς προσανατολίζουν στην επανεξέταση των απαρχών όχι μόνο της ρητορικής αλλά και της φιλοσοφίας. Φαίνεται πως η προσπάθεια του Πλάτωνα να ορίσει το γνωστικό αντικείμενο αναδεικνύοντας τον θεωρητικό προσανατολισμό της φιλοσοφίας έχει επηρεάσει τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε την αξίωση διανοουμένων πριν από αυτόν να ασκούν τη φιλοσοφία. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτού του τρόπου κατανόησης συναντά κανείς στην *Cambridge Ancient History*, στον ισχυρισμό ότι «η φιλοσοφία του Ισοκράτη διατηρεί τις πρακτικές συνδηλώσεις που είχε ο όρος κατά τον πέμπτο αιώνα και παλαιότερα, που συμπεριλαμβάνουν οποιαδήποτε σοβαρή σπουδή που οδηγεί στη δημιουργία σωστών απόψεων και έγκυρων κρίσεων για ζητήματα που εμπεριέχονται σε μια δεδομένη κατάσταση και για το πώς κανείς τα αντιμετωπίζει». <sup>16</sup> Υπάρχουν ωστόσο μαρτυρίες όπως ο *Επιτάφιος* του Περικλή (Θουκυδίδης, II.40.1) που μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι, αντί να εστιάζουν κυρίως σε πρακτικά θέματα, οι Αθηναίοι διακατέχονταν από ένα προφανώς μη συστηματικό ενδιαφέρον για τη σοφία και την πνευματική καλλιέργεια, ανεξάρτητα από την άμεση σχέση που αυτά μπορεί να είχαν προς τις τρέχουσες υποθέσεις τους. <sup>17</sup> Μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι ο Περικλής χρησιμοποιεί το ρήμα *φιλοσοφοῦμεν* με μια πολύ ευρύτερη σημασία, για να περιγράψει την αγάπη που έτρεφαν οι Αθηναίοι για τη σοφία: αν όμως κρατήσουμε κατά νου τη μαθητεία

---

ists, Intellectual History after 450, and Sokrates», στο L. J. Samons II, επιμ., *The Cambridge Companion to Athens in the Age of Pericles* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007). Για την περίπτωση του Αντιφώντα, βλ. M. Gagarin, *Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists* (Austin, TX: Texas University Press, 2002).

16 M. Ostwald και J. P. Lynch. «The Growth of Schools and the Advance of Knowledge», στο *Cambridge Ancient History*, 2η έκδ. (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), τ. VI, 592-633.

17 Πβ. M. Frede, «Aristotle's Account of the Origins of Philosophy», *Rhizai* 1 (2004): 9-44, 21.

του ίδιου του Περικλή στον Αναξαγόρα<sup>18</sup> και αν θυμηθούμε ότι όροι όπως η σοφία, η θεωρία, και βεβαίως η φρόνησις δεν εισάγονται ως τεχνικό λεξιλόγιο πριν από τον Αριστοτέλη, μπορούμε τουλάχιστον να αρχίσουμε να σκεφτόμαστε ότι οι άνθρωποι αυτοί δεν διέθεταν μια καθαρή σύλληψη για το τι διέκρινε την πράξη από τη θεωρία,<sup>19</sup> κι ότι η δική μας τάση να νομίζουμε ότι οι διανοούμενοι του πέμπτου αιώνα ήταν προσανατολισμένοι σε πρακτικούς, χρηστικούς σκοπούς προέρχεται από πολεμικές πηγές, όπως ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης. Αυτό το είδος του σκεπτικισμού υπονομεύει οποιαδήποτε απόπειρα ανασυγκρότησης της μετάβασης από ένα αρχικό στάδιο ρητορικού εμπειρισμού σε μια ώριμη τέχνη της ρητορικής.

Για τις πολύτιμες παρατηρήσεις τους θα ήθελα να ευχαριστήσω την Κατερίνα Ιεροδιακόνου, τη Βούλα Τσουνά, τον Harvey Yunis, καθώς και το κοινό του Center for Hellenic Traditions του Central European University της Βουδαπέστης, όπου παρουσίασα αυτό το κείμενο τον Μάρτιο του 2006.

18 Βλ. Πλάτων, Φαίδρος 269E=DK59A46.

19 Για την ανάπτυξη της φιλοσοφικής έννοιας της θεωρίας μέσα από τα πολιτισμικά της συμφραζόμενα βλ. A. Wilson Nightingale, «On Wandering and Wondering: *Theoria* in Greek Philosophy and Culture», *Arion* 9.2 (Fall 2001), 23-58· *Spectacles of Truth*, ό.π. (σημ. 14).